

بررسی دلایل روایی عدم طرح ملکات در دانش فقه

سید محمد باقر میرصانع^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۱۸

چکیده

نسبت دانش فقه و اخلاق یکی از مسائل مهم و تأثیرگذار بر مباحث میان رشته‌ای این دو دانش است. دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص این نسبت وجود دارد که می‌توان آن‌ها را در سه دسته اتحاد، تنافر و تعامل طبقه‌بندی کرد. طرفداران تمایز، چه در قالب تنافر و چه تعامل، یکی از تفاوت‌های اساسی میان فقه و اخلاق را در موضوع می‌دانند: موضوع فقه به رفتار انسانی مربوط می‌شود، در حالی که اخلاق به ملکات و منش‌ها می‌پردازد. این پژوهش به بررسی دلایل روایی که امکان دارد ملکات و منش‌ها را از حوزه فقه خارج کنند و داخل در علم اخلاق کنند، می‌پردازد. روش تحقیق به صورت جمع‌آوری و تحلیل دلایلی گزاره‌های نقلی بوده است. نتایج نشان می‌دهد که سه دلیل روایی ممکن برای عدم موضوعیت ملکات در فقه، از قوت کافی برخوردار نیستند. در پایان هم یک دلیل عقلی و انسان‌شناسانه - که دست به تأویل روایات دال بر حرمت رذایل اخلاقی زده - بررسی و نقد شده است.

کلیدواژه‌ها: نسبت فقه و اخلاق، تمایز موضوعی، احادیث، رفتار، ملکات.

مقدمه

نسبت دانش فقه و اخلاق در دوران معاصربه یکی از مسائل بحث برانگیز و پردامنه تبدیل شده است. برخی میان این دو علم تمایز و ارتباط، برخی تمایز و تباین و برخی وحدت را قایل هستند. در حالت پذیرش تمایز، چیستی تمایز آن‌ها محل بحث و تأمل است. غالب طرفداران تمایز موضوعی، تمایز را این‌گونه تبیین می‌کنند: موضوع دانش فقه

۱. استادیار گروه اخلاق نظری، پژوهشکده اخلاق و روانشناسی اسلامی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، mirsanea.m@riqh.ac.ir.

«رفتار» و موضوع دانش اخلاق «ملکات و درونیات انسان» است.^۱

یکی از مسائل مهم در بررسی رابطه فقه و اخلاق، دیدگاه منابع دینی نسبت به این رابطه و پذیرش تفکیک یا عدم تفکیک آن‌ها از یکدیگر است. در سال‌های اخیر، در کتاب‌ها و مقالات بسیاری به موضوع نسبت فقه و اخلاق پرداخته شده است. در برخی از این آثار، صرفاً به گزارش تمایزها و اشتراکات فقه و اخلاق توجه شده و از تحلیل و بررسی موضوع خودداری شده؛ مانند کتاب‌های فقه و اخلاق اسلامی؛ مقایسه‌ای علم‌شناختی (۱۳۹۵ش) از مهدی احمدپور و مناسبات فقه و اخلاق در گفت‌وگوی اندیشوران (۱۳۹۲ش) از محمد هدایتی.

در برخی دیگر نیز با مسلم پنداشتن تمایز فقه و اخلاق فقط افتراق محوری میان آن‌ها جست‌وجو شده است؛ از جمله در مناسبات فقه و اخلاق (۱۳۹۵) به قلم محمد هدایتی، فصل چهارم کتاب آشنایی با فقه اخلاق؛ درآمدی بر دانش اخلاق اجتهادی و استنباطی (۱۴۰۰ش) از محمد عالم‌زاده نوری و فصل دوم کتاب اخلاق اسلامی و کار بست قاعده تسامح در ادلة سنن (۱۳۹۰) به قلم محمد تقی اسلامی.

۱. برای مطالعه بیشتر و آشنایی بیشتر با این دیدگاه‌ها رک:

برخی تصریحات بزرگان که موضوع علم اخلاق را نفس و ملکات نفسانی دانسته‌اند:

«موضوع این علم، نفس ناطقه انسانی است» (معراج السعادة، ص ۳۲، احمد بن محمد مهدی نراقی، قم: هجرت، ۱۳۷۸ش).

«موضوع این علم نفس انسانی بود از آن جهت که از افعال جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد بحسب اراده او» (اخلاق ناصری، ص ۱۴، نصیرالدین محمد بن محمد طوسی، تهران: علمیه اسلامی، ۱۴۱۳ق).
«النفس الانسانیة لیس فعلها الذی یختص بها ادراک المعقولات فقط، بل لها بمشاركة البدن أفعال أخرى لها بحسبها سعادات، و ذلك اذا كانت هی علی ما ینبغی، و ذلك أن تكون تلك الأفعال سائقة الی العدالة» (المبدأ و المعاد، ص ۱۰۹، حسین بن عبد الله بن سینا، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ش).

«هو الفن الباحث عن الملكات الإنسانية المتعلقة بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية، وتميز الفضائل منها من الرذائل لیستکمل الإنسان» (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۷۰، محمد حسین طباطبایی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق).

برخی تصریحات بزرگان که موضوع علم فقه را رفتار دانسته‌اند:

«افعال مکلفین از جهتی که اقتضاء یا تخیر دارد» (نضد القواعد الفقهية علی مذهب الإمامية، ص ۵. فاضل مقداد، قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی، ۱۳۶۱ش).

«فعل مکلف از جهتی که مکلف است» (ذکر الشیعه، ج ۵، ص ۵. شهید اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیة، اول، ۱۴۳۰ق).

افزون بر این، در برخی از کتاب‌ها نسبت مشهور میان فقه و اخلاق تحلیل و نقد شده است؛ مانند: از فقه و اخلاق تا فقه اخلاقی؛ تأملاتی بنیادین در تفکیک اخلاق از فقه (۱۴۰۰ش) نوشته مجتبی رحیمی که البته در این کتاب نسبت فقه و اخلاق از نگاه روایات بررسی نشده است؛ چیزی که در پژوهش حاضر کوشیده شده است به آن پرداخته شود.

البته در مقالاتی نیز به این مهم پرداخته شده که بیشتر به پژوهش حاضر نزدیک هستند؛ مانند «عدم تمایز گزاره‌های اخلاقی و فقهی قرآن کریم (از حیث موضوع، محمول، هدف، قلمرو و ضمانت اجرا)» (۱۳۹۸ش) نوشته صدیقه مهدوی کنی. نویسنده مقاله یادشده فقه و اخلاق را در قرآن یکی می‌داند؛ اما این مهم را در چپه‌ای برای نقد میان نسبت فقه و اخلاق به منزله دو علم قرار نداده و دلایل روایی را مطرح نکرده است. در دو مقاله دیگر با عنوان «رابطه فقه و اخلاق از دیدگاه قرآن کریم» (۱۴۰۱ش) به قلم سوسن نریمانی و «نسبت فقه و اخلاق در آموزه‌های امام رضا (علیه السلام)» (۱۳۹۲ش) از احمد پاکتچی نیز، با پیش فرض قرار دادن تمایز فقه و اخلاق تنها به نحوه ارتباط این دو علم در قرآن و روایات پرداخته شده است.

در مقاله‌ای با عنوان «بررسی انگاره تمایز موضوعی فقه و اخلاق بر اساس قرآن و حدیث»^۱ به سود اتحاد فقه و اخلاق به لحاظ موضوعی دلایلی از قرآن و احادیث طرح شده است. در آن مقاله فقط روایات و آیاتی که اثبات‌کننده وحدت موضوعی فقه و اخلاق هستند، مطرح شده است؛ اما دلایل روایی که دال بر تمایز فقه و اخلاق به لحاظ موضوعی هستند، طرح نشده است.

پرسشی که در این مجال به آن خواهیم پرداخت، عبارت است از اینکه چه دلایلی روایی موجب شده تا اندیشمندان اسلامی فقه و اخلاق را به لحاظ موضوعی جدا بدانند و بخش معظمی از ملکات را از فقه خارج کرده و در اخلاق بحث کنند. به بیان دیگر، در مقاله حاضر قصد داریم دلایل طرح شده یا احتمالی نقلی که ممکن است بر خروج ملکات و خصوصیات درونی از فقه دلالت کنند را بررسی کنیم.

پیش از شروع در مقاله چند نکته را متذکر می‌شوم:

اول. تا کنون در هیچ پژوهشی به تفصیل به دلایل روایی تمایز فقه و اخلاق پرداخته نشده است و این چهار دلیل نیز حاصل کند و کاو نویسنده بوده است. لذا افزودن به دلایل طرح

۱. «بررسی انگاره تمایز موضوعی فقه و اخلاق بر اساس قرآن و حدیث»، سید محمد باقر میرصانع، فصلنامه علمی پژوهشی مشکاة، شماره ۱۶۰، آذر ۱۴۰۲ش.

شده امری کاملاً طبیعی است. این مقاله می‌تواند پیشنهادی به قایلین تمایز باشد که به دلایل روایی قابل طرح توجه کنند، اشکالات آنها را رفع و بر آنها بیافزایند. برخی دلایل در ذهن و ضمیر علما وجود دارد، اما تا کنون به عرصه طرح و انتشار نرسیده است. ممکن است، مباحثی از این دست جرقه‌ای برای ایجاد مباحثات جدیدی در این مسیر باشد.

دوم. نویسنده این مقاله به مباحث سندی اهتمام داشته و آن‌ها را در نظر گرفته است، اما به دلیل اهمیت مباحث دلالی و محتوایی سعی کرده، مباحث سندی را به اختصار در پاورقی مطرح کند؛ البته در دلیل سوم به خاطر اهمیت روایت طرح شده در آن، به تفصیل و در متن به مباحث سندی پرداخته شده است.

سوم. بحث از نسبت فقه و اخلاق دامنه وسیعی دارد که شامل انواع تمایزات می‌شود؛ تمایز موضوعی، محمولی، منبعی، هدفی، روشی و غیر این موارد. هر کدام از این تمایزات، تقریرها و دلایل مختلفی برایشان مطرح شده است که بحث ما در این مقاله مربوط می‌شود به دلایل تمایز موضوعی فقه و اخلاق، با این تقریر که ملکات مربوط به اخلاق و رفتار مربوط به فقه است. با همان پرسشی که پیش‌تر مطرح شد؛ چه دلایلی روایی موجب شده تا فقها و اندیشمندان اسلامی فقه و اخلاق را به لحاظ موضوعی جدا بدانند و بخش معظمی از ملکات را از فقه خارج کرده و در اخلاق وارد کنند؟

در آثار متقدم فقهی توضیح و تبیین صریحی نسبت به چرایی عدم توجه به ملکات در فقه بیان نشده است. اما می‌توان بر اساس شواهد و قرائنی به دلایل احتمالی تفکیک پی برد. چون طرح این شواهد و قرائن موجب طولانی شدن مباحث بدون ارزش افزوده، می‌شود به آنها نمی‌پردازیم. دو دلیل اول، دلایلی است که ممکن است منشأ این تمایز باشد؛ به این صورت که ملکات و امور درونی را مشمول حکم شرعی نمی‌دانند. در این دو دلیل، مباحث بسیار مشابه مباحث فقهی است. دلیل سوم، دلیل روایی است که گمان شده دال بر وجود سه علم کلام، فقه و اخلاق اسلامی است. در بررسی این روایت بحث سندی و فقه الحدیثی بیشتر پرداخته شده است. دلیل چهارم، در برخی آثار معاصر ذکر شده که به نوعی دست به تأویل روایاتی زده است که دلالت التزامی بروحدت فقه و اخلاق دارند و با این تأویل ملکات را از ذیل مباحث فقهی خارج کرده است.

در ادامه به دلایل و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

دلیل اول. اهتمام به حسنات

دسته‌ای از اخبار و روایات که طبق مدلول آن‌ها کسی که قصد سیئه یا کار خطایی داشته باشد، گناهی و خطایی برای او نوشته نمی‌شود. چهار روایت از این روایات را می‌توان در کتاب شریف الکافی در این باب ملاحظه کرد: «بَابُ مَنْ يَهُمُّ بِالْحَسَنَةِ أَوِ السَّيِّئَةِ».^۱ در این جا یکی از آن‌ها را می‌آوریم که در بقیه نیز همین مضمون تکرار شده است:

«إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - جَعَلَ لِأَدَمَ فِي ذُرِّيَّتِهِ: مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا، كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ؛ وَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَعَمِلَهَا، كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا؛ وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا، لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ؛ وَمَنْ هَمَّ بِهَا وَعَمِلَهَا، كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ».^۲

سند این روایت^۳ صحیح بوده و وثوق صدوری دارد و سه روایت دیگر^۴ در این باب نیز به ترتیب موثق و دو روایت آخر ضعیف هستند.

این دلیل و روایات مشابه آن، ممکن است مستمسک علما و فقها باشد؛ هر چند تصریحی به آن نشده است. تبیین دلالت این روایت به این صورت است که:

۱. کسی که قصد عملی را بکند و آن را انجام ندهد، حکم شرعی ندارد.
۲. اگر قصد عمل را تعمیم دهیم به این صورت که «هر امر درونی که به فعل نرسد، حکم شرعی ندارد».

۳. چون این امور حکم شرعی ندارند، موضوع فقه قرار نمی‌گیرد.

۴. و در نتیجه امور درونی اعم از قصد و ملکه و مشابه آن‌ها از موضوع فقه خارج هستند و باید در علم دیگری مانند اخلاق بررسی شوند.

اما چگونه از گزاره یک به دو رسیدیم، با این بیان که اولاً، با فحوای کلام ثابت می‌شود مقدمات قصد و همت، مانند تصور، تصدیق به فایده و شوق اکید نیز در دایره دلالت روایت قرار می‌گیرند و ثانیاً، با الغای خصوصیت از قصد و نیت می‌توان تمام امور درونی را مشمول حکم مذکور در این دلیل کرد. کسی که صفتی درونی مانند کبریا حسد دارد تا ابراز نکرده

۱. الکافی، ج ۴، ص ۲۲۲.

۲. همان.

۳. سند عبارت است از «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَلِيدٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ ذَرَّاجٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ».

۴. الکافی، ج ۴، ص ۲۲۲-۲۲۴.

باشد، برای او چیزی نوشته نمی‌شود و گناهی براو نیست. الغای خصوصیت بعد از بررسی تمام روایات مشابه و دریافت تناسب حکم و موضوع صورت می‌گیرد؛ یعنی فقیه با دیدن تمام ادله و یافتن این نکته که شارع تا امری در برون آدمی بروز و ظهور نیابد، حکمی تکلیفی صادر نخواهد کرد، در این دسته روایات الغای خصوصیت می‌کند و می‌گوید بحث نیت و قصد تنها به عنوان نمونه ذکر شده است و قصد انحصار در آن نبوده است.

در جواب به این دلیل باید گفت:

۱. برای بررسی این روایت و مشابه آن ابتدا باید کل روایت را مورد نظر قرار داد. در بخش اول روایت آمده است که کسی که قصد کار نیک را بکند، همین قصد، اجر دارد و اگر آن کار نیک را انجام دهد، به آن کار نیک هم ثواب جدایی داده می‌شود. اگر کار نیک را انجام نداد، تنها یک ثواب و آن هم بابت قصدی که داشته به او می‌دهند.

در بخش دوم روایت، قصد به کار قبیح و زشت مطرح می‌شود که فقط زمانی که در رفتار فرد بروز پیدا کند، یک گناه نوشته می‌شود.

بخش اول روایت قصد کار نیک را مأجور و بخش دوم قصد کار سیئه را بدون جزا می‌داند. اگر این چنین دلیلی در ذهن علما و در ذهنیت جامعه علمی مطرح بود، باید میان کار نیک و بد تفاوت بگذارند؛ یعنی قصد و نیت و فضایل و درونیات نیکورا بررسی فقهی کنند و امور سیئه را مورد بررسی قرار ندهند؛ چون مورد عفو قرار گرفته است.

ممکن است بیان شود که فقه مرز ما با امور سیئه را مشخص می‌کند؛ یعنی علمی است که با شناساندن امور واجب و حرام قصد مواظبت بر این دارد که انسان مرتکب حرام نشود و پرداختن به واجبات نیز از این باب است که ترک آن حرام است.

بعید است فقیهی این گونه سخن کند؛ چرا که خلاف آن چیزی است که در فقه محقق شده است. فقها همانطور که به حرام و واجب توجه داشته‌اند به مکروه، مستحب و مباح نیز توجه کرده‌اند. هیچ فقیهی نیز تا به حال این چنین ادعایی (اصل بودن محرّمات در فقه) نکرده است.

با توجه به آن چه ذیل شماره یک آمد، اولاً این روایت اگر دلالتی داشته باشد، تنها محدود به سیئات است. همچنان باید فقها به امور حسنه درونی پردازند؛ چرا که آن‌ها ثواب دارند. با توجه به بخش اول روایت مشخص است که روایت در مقام ترغیب به کار نیک و بازداشتن از کار زشت است. در بخش اول روایت، قصد کار نیک را هم مأجور می‌داند. فردی که به هر

دلیل نتوانست کار نیک را انجام دهد، اهتمام به کار نیک را از دست ندهد. از سوی دیگر، اگر قصد کار زشت هم سیئه و جزا داشته باشد، به نوعی ناامید کننده است و برداشتن گناه نیت بد باعث می شود فرد تا دست به کار نشده، خود را آلوده به گناه نبیند و راه برگشت را باز بداند.

۲. با پذیرش دلالت این دست روایات، عموم یا اطلاق شکل می گیرد که شامل همه امور درونی اعم از ملکات، نیات و عواطف خواهد شد. در این صورت ادله شرعی دال بر حرمت یا وجوب صفات درونی یا فضایل و رذایل مخصوص و مقید آن خواهند بود و به هر حال بر فقه و فقها لازم است که با این ادله بپردازند.

برای نمونه، برخی ظنون به حکم آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»^۱ حرام شده، هر چند امری درونی است از تحت عموم یا اطلاق بالا خارج می شوند. همچنین توکل هر چند امری درونی است، ولی به حکم آیه «تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا»^۲ حداقل مراتبی از آن وجوب و یا استحباب پیدا می کند.

۳. نکته دیگر، تعارض این روایات با دسته دیگر روایات است که نیت را مهم و مؤثر دانسته اند. در صحیح هروی آمده است:

«قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، مَا تَقُولُ فِي حَدِيثِ رُوِي عَنْ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ عليه السلام قَتَلَ ذُرَّيَّ قَتَلَةَ الْحُسَيْنِ عليه السلام بِفِعَالِ آبَائِهِمْ؟ فَقَالَ عليه السلام: هُوَ كَذَلِكَ. فَقُلْتُ: وَقَوْلُ اللَّهِ تعالى: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) مَا مَعْنَاهُ؟ قَالَ: صَدَقَ اللَّهُ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ، وَ لَكِنَّ ذُرَّيَّ قَتَلَةَ الْحُسَيْنِ عليه السلام يَرِضُونَ بِأَفْعَالِ آبَائِهِمْ، وَ يَفْتَخِرُونَ بِهَا، وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئًا كَانَ كَمَنْ أَنَا، وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِي بِقَتْلِهِ رَجُلٌ فِي الْمَغْرِبِ، لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ تعالى شَرِيكَ الْقَاتِلِ، وَ إِنَّمَا يَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ عليه السلام إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعَالِ آبَائِهِمْ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: بِأَيِّ شَيْءٍ يَبْدَأُ الْقَائِمُ عليه السلام مِنْكُمْ إِذَا قَامَ؟ قَالَ: يَبْدَأُ بِنِيِّ شَيْبَةَ فَيَقَاطِعُ أَيْدِيَهُمْ، لِأَنَّهُمْ سَرَّاقُ بَيْتِ اللَّهِ تعالى»^۳.

در روایتی از امام علی عليه السلام بیان شده است:

۱. سوره حجرات، آیه ۱۲.

۲. سوره احزاب، آیه ۴۸.

۳. عیون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۲۷۳. سند روایت نیز صحیح است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرِ الْهَمْدَانِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ الْكَلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ».

«الرَّاضِي بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّاحِلِ فِيهِ مَعَهُمْ، وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٌ: إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَإِثْمُ [الرِّضَا] الرِّضَى بِهِ»^۱.

ممکن است ادعا شود که این روایات ناظر به فعل دیگری است و درباره نیت فرد نیست.^۲ پاسخ، این است که اولاً رضایت به کاری و نیت انجام آن از یک سنخ است. بنابراین، می‌توان الغای خصوصیت از رضای به فعل دیگری کرد. در هر دو روایت رضایت به منزله انجام فعل قرار داده شده است و عنصر مشترک میان رضایت به یک فعل و انجام آن، نیت و اهتمام به آن است.

در صحیح یحیی الطویل آمده است:

«حَسْبُ الْمُؤْمِنِ عَزًّا إِذَا رَأَى مُنْكَرًا أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ نَبِيَّتِهِ أَنَّهُ لَهُ كَارِهِ»^۳.

این روایت نشان دهنده تلازم رضایت و کراهت با نیت فرد است. نیت شخص برای انجام یک عمل، بیانگر رضایت او نسبت به آن عمل است، و کراهت از کاری نیز بیانگر این است که فرد به طور عادی از انجام آن خودداری می‌کند.

روایات دیگری هم وجود دارند که نیت را برتر از عمل دانسته و ثواب و عقاب را به آن منتسب می‌کنند:

۱. امام صادق فرمودند:

«إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ، لِأَنَّ نِيَّتَهُمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا، وَإِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّتَهُمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا؛ فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ»، ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾، قَالَ: «عَلَى نِيَّتِهِ»^۴.

۲. امام صادق ع فرمودند:

پیامبر خدا ص فرمود: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ، وَنِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ، وَكُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَى نِيَّتِهِ»^۵.

۱. نهج البلاغه، حکمت ۱۵۴.

۲. مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج ۵، ص ۵۱.

۳. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۷۸. سند صحیح است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ صَاحِبِ الْمُتَّقِرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ».

۴. الکافی، ج ۳، ص ۲۲۰. سند ضعیف است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْمُتَّقِرِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يُوسُفَ، عَنْ أَبِي هَاشِمٍ».

۵. همان، ج ۳، ص ۲۱۸. سند موثق است، به دلیل وجود سکونی در سند: «عَلِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ التَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ». البته مرحوم مجلسی این روایت را ضعیف مشهور می‌داند (رک: مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۸، ص ۹۳).

۳. امام باقر علیه السلام فرمودند:

«إِنَّ نِيَّةَ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»^۱.

در روایت اول تفصیل میان مؤمن و کافر بسیار مشهود است. دو روایت بالا نیز دال بر اهمیت نیت در مقایسه با رفتار است.

۴. امام علی علیه السلام:

از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می‌گفت: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ أْبْلَغُ مِنْ عَمَلِهِ، وَ كَذَلِكَ الْفَاجِرِ»^۲.

اگر واژه «ابلغ» در این روایت را به معنای رساتر و بُرنده‌تر در نزد خداوند بدانیم، هم معنا با دو روایت قبل خواهد بود.

تعارض میان این روایات و روایات «من هم» زمانی به وجود می‌آید که اصرار شود آن روایات دلالت بر عدم وجود حکم شرعی و عدم اهمیت فقهی نیت و موارد مشابه دارند. همچنین، بر اساس این تفسیر، روح حاکم بر آن روایات با روایاتی که بر اهمیت نیت تأکید دارند، سازگار نیست.

نتیجه آنکه روایات «من هم» دلالتی بر عدم حکم شرعی و یا حتی الزامی نیت و صفات درونی انسان ندارند؛ اولاً، با صدر خود روایت سازگار نیست. ثانیاً، در صورت اثبات دلالت به واسطه دیگر ادله تخصیص خورده است. ثالثاً، با برخی روایات دیگر تعارض دارد.

دلیل دوم. رفع حسد و وسوسه

دلیل دیگری که ممکن است به نوعی امور درونی را از اهمیت برای فقها انداخته باشد و از ذیل فقه خارج کرده باشد، روایات رفع یا وضع است. شیخ صدوق نقل کرده است؛ امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ: الْخَطَأُ، وَ التَّسْيَانُ، وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لَا

۱. تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۴۲. سند صحیح است. [مشيخه فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان والحسين بن عبید الله وأحمد بن عبدون كلهم، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن] محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد و عبد الله بن محمد، عن علي بن مهزيار، قال: كتب إليه أبو جعفر علیه السلام و قرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة قال.

۲. الامالی، ص ۴۵۴؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۵۶. سند ضعیف است. «الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ فِي الْأَمَالِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَمَاعَةٍ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ سَيَابَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ الْهَاشِمِيِّ، عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَمْرِ بْنِ أُذَيْنَةَ، عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام».

يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَالْحَسَدُ، وَالطَّيْرَةُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَقَةٍ»^۱.

مشابه این روایت را کلینی نقل کرده است؛

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَضِعَ عَنِ أُمَّتِي تِسْعَ خِصَالٍ: الْخَطَأُ، وَالتَّسْيَانُ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَالطَّيْرَةُ، وَالْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ، وَالْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ»^۲.

روایاتی مانند روایت نبوی عامی:

«إِنَّ اللَّهَ ﷻ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثْتُ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ، أَوْ تَكَلَّمْ بِهِ»^۳.

نیز مضامینی شبیه همین روایت رفع دارند.

طبق این روایت با نسخ‌های مختلف آن حسد و تفکر در وسوسه خلق تا زمانی که به زبان نیاید و در رفتار ظاهر نشود، مورد عفو و بخشش قرار گرفته است. مانند دلیل پیشین می‌توان از حسد و تفکر الغای خصوصیت کرد و تمام صفات درونی و افکار را مشمول عفو و رفع قرار داد؛ به قید آن که به زبان و رفتار ظهور و بروز پیدا نکند. اگر از تفکر و حسد الغای خصوصیت شود، می‌توان تمام خصوصیات درونی مشمول حدیث رفع دانست.

اما اولاً این الغای خصوصیت و تعمیم بسیار مشکل است و الغای خصوصیت و تعمیم بدون دلیل است. در دسته قبلی روایات چون بحث اهتمام و نیت بود و به طور کلی ذکر شده بود، این الغای خصوصیت امکان بیشتری داشت، اما در این حدیث اولاً، در مقام امور عفو شده و عقوبات رفع شده از امت پیامبر است و مقام، مقام ذکر مصادیق نیست. بنابراین، همچنان که خطا و نسیان به صورت کلی بیان شده است، لازم بود اگر مقصود کل رذایل درونی است به صورت کلی بیان شود.

۱. الخصال، ج ۲، ص ۴۱۷. سند صحیح است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ.

۲. الكافي، ج ۴، ص ۲۸۹. سند ضعیف و مرفوع است: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ التَّهْدِي رَفَعَهُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ».

۳. المسند الصحيح (صحيح مسلم)، ج ۱، ص ۱۱۶؛ شرح الكافي - الأصول و الروضة، ج ۱۰، ص ۱۳۸؛ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۱، ص ۲۶۷.

ثانیاً، باز مانند دلیل قبلی باید میان این دلیل و ادله دال بر حرمت صفات قلبی و نفسانی جمع کرد. در دلیل قبل چون اطلاق وجود داشت، باید تقیید می‌زدیم، ولی در این جا چون اطلاقی نیست، فقط حدیث رفع را محصور در مورد مذکور در آن که حسد و تفکر باشد می‌کنیم.

ثالثاً، روایت نسبت به حرمت حسد و یا افعال مبتنی بر آن ساکت است. برای روشن شدن بحث، باید فروضی را در مورد حسادت مطرح کنیم. البته این فروض را در مورد دیگر فضایل و رذایل اخلاقی نیز می‌توان مطرح کرد:

۱. حسد در فرد باشد و با فعل حلال بروز پیدا کند؛ مثل این که حسادت خود را به زبان بیاورد و برای محسود بد بخواهد.

۲. حسد در فرد باشد و با فعل حرام بروز پیدا کند؛ مثل این که حسادت را با غیبت و تهمت بروز دهد.

۳. حسادت در فرد باشد و بروز پیدا نکند و فرد نسبت به وجود آن بی تفاوت باشد.

۴. حسادت در فرد باشد و بروز پیدا نکند و فرد از وجود حسادت راضی است.

۵. حسادت در فرد باشد و بروز پیدا نکند و فرد از وجود آن ناراضی باشد و در صورت توان بخواهد حسادت را از بین ببرد.

طبق روایت، حسادت در فرض اول و دوم در مظان حرمت است و فروض دیگر طبق روایت حرام نیست. فرض پنجم مطمئناً نیست، اما دو فرض دیگر جای بحث دارند.

در فرض اول و دوم بحث این است که خود رذیلت حرمت پیدا می‌کند یا فعل مُبرِز؟

مرحوم نراقی معتقد است در فرض اول و دوم - که حسد آثار اختیاری پیدا می‌کند - چه حرام و چه حلال، حسد حرام است. این حرمت هم به خود حسادت موجود در قلب انسان تعلق پیدا کرده و نه به فعل ابراز کننده. البته اگر فعل ابراز کننده حسد حرام باشد، فعل هم حرام است. مرحوم نراقی در فرض سوم و چهارم هم حکم به حرمت می‌کنند؛ چرا که ملاک حرمت را در این چهار فرض رضایت از این صفت رذیله می‌دانند.^۱

صفتی که در میل طبیعی ما ریشه دارند، مانند حسد و غضب، سه صورت قابل فرض

است که در این جا مثال حسد را محور قرار می‌دهیم:

۱. جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۸.

۱. حسد جوانحی انفعالی: حسد در این جا یک اتفاق در نفس و یک میل طبعی است که فرد اختیاری در به وجود آمدن آن نداشته است.
 ۲. حسد جوانحی فعلی: حسد در این جا از انفعالی بودن خارج شده و قابلیت انتساب به فرد را پیدا می‌کند. در این قسم فرد رضایت از وجود حسادت دارد و رضایت در این جا منظور یک فعل جوانحی اختیاری است.
 ۳. حسد جوارحی: بعد از حسد جوانحی فعلی فرد با رفتارهای اختیاری حسد را در جوارح و اعضای ظاهری خود بروز می‌دهد.
- در جایی که فرد از حسد خود رضایت ندارد، بلکه از آن ناراحتی و کراهت دارد، حسد از مرتبه اول، یعنی حسد جوانحی انفعالی بالاتر نیامده است. به محض این‌که از حسادت رضایت پیدا کند، حسادت از حالت انفعالی خارج شده و فعل نفس او به حساب خواهد آمد و در مرتبه بعد حسد به اعضای ظاهری سرایت می‌کند.
- طبق آن چه بیان شد، اگر از روایت رفع بخواهیم در مورد حسادت الغای خصوصیت کرده و آن را به بقیه رذایل نفسانی سرایت دهیم، باید به این نکات دقت کنیم:
- اولاً، الغای خصوصیت تنها در جایی است که این سه حالت انفعالی، فعلی و جوارحی وجود داشته باشد و در حالت انفعالی حکم حرمت برداشته شده است؛ مثلاً غضب هم انفعال دارد، هم فعل جوانحی و هم فعل جوارحی. بر فرض دلیلی حرمت غضب را ثابت کند، طبق حدیث رفع در مورد غضب جوانحی انفعالی حرمت برداشته می‌شود. روایت حمران از امام صادق مؤید همین مطلب است:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوسوسة وإن كثرت، فقال: «لا شيء فيها، تقول: لا إله إلا الله».^۱

ثانیاً، بسیار مهم است که ملاک رفع حرمت حسد را در حدیث رفع چه باشد. اگر مانند مرحوم نراقی ملاک را عدم رضایت به این صفت رذیله بدانیم، میان حسد جوانحی فعلی و حسد جوارحی تفاوتی نخواهد بود و حرمت روی رضایت به صفت می‌رود. اما اگر ملاک رفع را تنها عدم بروز در افعال بدانیم، تنها صورت حسد جوارحی حرام خواهد بود.

در آخر، این‌که این دلیل توان اثبات خروج صفات باطنی از فقه را ندارد. اولاً، تعمیم به هم صفات باطنی نمی‌توان داد. ثانیاً، تعیین نمی‌کند بعد از رضایت و بروز فعلی، خود حسد حرام است یا رفتار مُبریز یا رضایت به آن.

۱. الکافی، ج ۴، ص ۲۱۵.

دلیل سوم. العلم ثلاثه

ممکن است یکی از دلایل نقلی که برای جدا ساختن ملکات از فقه طرح شود، روایتی از پیامبر ﷺ است علم را به سه دسته تقسیم کرده است. به طور طبیعی در صورتی که این روایت دال بر تقسیم علوم اسلامی به سه علم کلام، فقه و اخلاق باشد، مباحث مربوط به ملکات درون قسم اخلاق آن قرار گیرد. اما متن روایت از امام کاظم علیه السلام:

«أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام قَالَ: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله الْمَسْجِدَ، فَإِذَا جَمَاعَةٌ قَدْ أَطَافُوا بِرَجُلٍ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقِيلَ: عَلَامَةٌ. فَقَالَ: وَمَا الْعَلَامَةُ؟ فَقَالُوا لَهُ: أَعْلَمُ النَّاسِ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ، وَوَقَائِعِهَا، وَأَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَالْأَشْعَارِ الْعَرَبِيَّةِ. قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: ذَاكَ عِلْمٌ لَا يَصُرُّ مَنْ جَهَلَهُ وَلَا يَنْفَعُ مَنْ عِلِمَهُ، ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ، آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ»^۱

ابو الحسن موسی علیه السلام فرمود: رسول خدا صلى الله عليه وآله وارد مسجد شد و بناگاه جمعی را دید گرد مردی را گرفتند. فرمود: این چیست؟ گفتند: علامه است. فرمود: علامه یعنی چه؟ گفتند: داناترین مردم است به انساب عرب و نبردهای عرب و ایام جاهلیت و اشعار عرب و علوم عربیت. فرمود که: پیغمبر صلى الله عليه وآله فرمود: این علمی است که ندانستن آن زیانی ندارد و دانستنش سودی ندهد. سپس پیغمبر صلى الله عليه وآله فرمود: همانا علم سه است: آیه محکم، فریضه عادلانه، سنت زنده و بر جا و جز اینها فضل است.^۲

بحث سندی

در این دلیل چون تک روایت است و اثبات سند بسیار تعیین کننده است، بحث سندی را کمی با تفصیل بیشتر از دو دلیل قبل و در متن مطرح می‌کنم. کلینی به دو سند این روایت را نقل کرده است. سند روایت به خصوص به خاطر تضعیف نجاشی درباره عُبَیْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الدِّهْقَانِ محکوم به ضعف است؛ هرچند درباره بقیه راویان نیز اما و اگرهایی مطرح است. مرحوم مجلسی در *مرآة العقول* نیز روایت را ضعیف می‌داند.^۳ مرحوم نراقی هم روایت را ضعیف می‌داند و شیوع آن را موجب انجبار سند نمی‌داند.^۴ البته برخی این روایت را تأیید

۱. همان، ج ۱، ص ۳۲.

۲. *أصول کافی*، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، ص ۸۹.

۳. *مرآة العقول* فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۱۰۲.

۴. *عوائد الأيام* فی بیان قواعد الأحکام، ص ۵۵۱.

و توثیق کرده، چرا که محدثان فریقین با همان تعبیر از پیغمبر اسلام ﷺ روایت کرده‌اند و در حکم متواتر است. و دوم از نظر شیوایی و بلاغت هم مانند کلیات احادیث مأثور از پیغمبر اسلام است.^۱ در این جا چون قصد تفصیل در مباحث سندی نداریم، به همین تأیید اکتفا کرده و به بحث دلالی آن می‌پردازیم.

برای این روایت بیش از بیست تفسیر متفاوت ارائه شده است که در جدول زیر به اختصار به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

سنت قائمه	فریضه عادله	آیه محکمه	قابل	
استمرار و دوام در عمل داشته	ظلم و باطلی در آن نیست	شبه و اختلافی در آن نیست	آل غازی ^۲	۱
سنت نبوی که دائماً به آن عمل شده است.	۱. واجبات بین افراط و تفریط ۲. واجبات نسخ نشده ۳. امور اجماعی بین مسلمانان ۴. امور مذکور در کتاب و سنت که غیر ظالمانه است ثم قال: ويحتمل أنها مستنبطة من الكتاب والسنة فتكون هذه الفريضة تعدل بما اخذ عنهما	۱. نسخ نشده ۲. غیر متشابه ۳. بی‌نیاز به تأویل	ملاصالح مازندرانی ^۳	۲
۱. مستحبات ۲. آن چه از سنت دریافت شود و هر چند واجب باشد که نسخ نشده و باقی است.	مطلق واجبات یا واجبات قرآنی که افراط و تفریطی ندارد.	دارای دلالت واضح و نسخ نشده به اعتبار دو علم دیگر اینها متعلق به اصول و غیر احکام است	مجلسی ^۴	۳
سنت ترک نشده	احادیث نسخ نشده	آیات نسخ نشده	طریحی ^۵	۴
۱. مستحبات ۲. آن چه از سنت دریافت شود و هر چند واجب باشد که نسخ نشده و باقی است.	واجبات غیر افراطی و تفریطی	دارای دلالت واضح و نسخ نشده	مجلسی ^۶	۵

۱. أصول الكافي، ترجمه كمره‌ای، ج ۱، ص ۵۱۲.

۲. بیان المعانی، ج ۶، ص ۵۰۷.

۳. شرح الكافي، الأصول و الروضة، ج ۲، ص ۲۵.

۴. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۱۰۳.

۵. مجمع البحرين، ج ۶، ص ۴۸.

۶. بنادر البحار، ص ۱۳۰.

سنت قائمه	فريضة عادله	آيه محكمه	قابل	
علم دريافت شده با واسطه از معصومين كه تا قيامت باقى است	علم دريافت شده به واسطه حجت معصوم، درخواست اين علم واجب است و گيرنده آن عدل مشافهى است و ناقل آن بايستى عادل باشد	علم دريافت شده بدون واسطه بشر كه محكم ترين و ظاهرترين است	مجدوب تبريزى ^۱	۶
علم به سنن رسول خدا	علم به واجباتى كه خدا واجب ساخته و نسخ نشده	علم به آيات محكم كه نسخ نشده و نياز به تأويل ندارد؛ اعم از معارف و احكام	سيد نائينى به نقل از مجدوب تبريزى ^۲	۷
علم به كل شريعت	اطلاع از اعراف اصلى كه قائم به نفوس است.	اطلاع از آيه محكم و فهم آن	احتمالى از نائينى به نقل از مجدوب ^۳	۸
	۱. سهم ارث فريضة كه عادلانه قسمت شود ۲. مستنبط از كتاب و سنت كه منصوص نيست ۳. مورد اتفاق مسلمانان		ابن اثير ^۴	۹
مستحبات و مكروهات يا واجبات دانسته شده از سنت كه نسخ نشده	هرآن چه وجوبش در شريعت دانسته شده يا از خصوص قرآن	آيه غير متشابه غير منسوخ	بروجردى ^۵	۱۰
سنت نبوى ثابت	۱. تقسيم عادلانه فرائض ارثى ۲. مستنبط از كتاب و سنت كه عدل آن دو است	علم به قرآن محكمات و غير منسوخها	خطابى به نقل از قرطبى ^۶	۱۱
عادات اخذ شده از نبى و وصى	علوم نفسانى كه متعلق به رذائل و فضائل است كه بين افراط و تفریط است	آياتى كه شك و شبهه اى در آن نيست	حائرى تهرانى ^۷	۱۲

۱. الهدايا لشيعه أئمة الهدى، ج ۱، ص ۳۲۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۲۳.

۳. همان.

۴. النهايه فى غريب الحديث و الاثر، ج ۳، ص ۴۳۳.

۵. تفسير الصراط المستقيم، ج ۱، ص ۱۹۶.

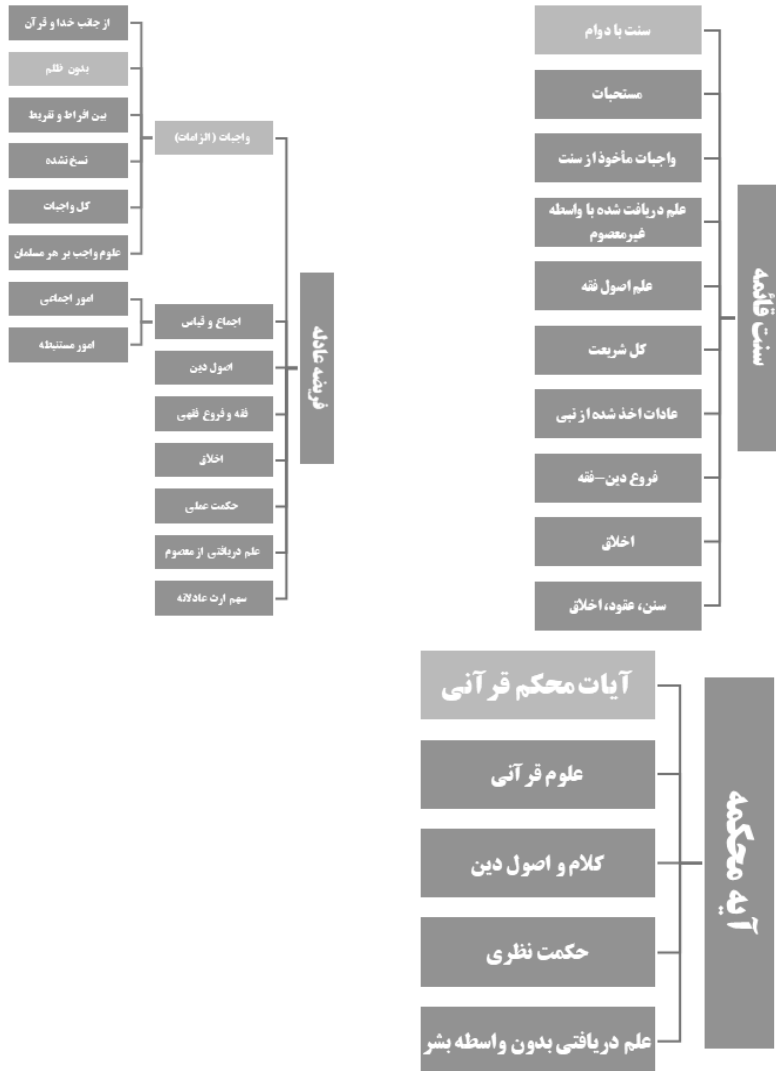
۶. الجامع لأحكام القرآن، ج ۵، ص ۵۶.

۷. تفسير مقتنيات الدرر، ج ۱، ص ۲۰۹.

سنت قائمه	فريضه عادله	آيه محكمه	قابل	
امور مربوط به فروع دين از واجبات و مكروهات	اصول دين كه نسخ نشده و هميشگي است	داراي دلالت واضح	مجلسي روضه المتقين ^۱	۱۳
سنت ماندگار و باقي	علوم مربوط به فرائض كه از قرآن، سنت و اجماع استنباط شود	شناخت قرآن و علوم مرتبط با آن	قائني به نقل از مجذوب تبريزي ^۲	۱۴
سنت	آن چه معادل قرآن و سنت است كه اجماع و قياس باشد.	قرآن	محدث دهلوي ^۳	۱۵
سنن، آداب، عقود، ايقاعات، احكام و اخلاق	علمي كه برمكلفين دانستنش واجب است از واجبات و محرمات كه افراط و تفریط ندارد.	علم به كتاب و تفسير و علوم مرتبط آن	بروجردي ^۴	۱۶
سنن و نوافل و اعمال مؤثر بر قلب و اخلاق	واجبات و محرمات	اصول اعتقادي	صدرا ^۵	۱۷
تهذيب اخلاق	شرايع و احكام	كلام و فقه اكبر	ميرداماد ^۶	۱۸
احكام خمس شرعي	حكمت عملي	حكمت نظري	شريف شيرازي ^۷	۱۹
شرايع اعم از حلال و حرام	اخلاق و متعلقات آن كه واجب و حد وسط است.	اصول عقايد متخذ از آيات	فيض كاشاني ^۸	۲۰
شرايع احكام و حلال و حرام	فضايل اخلاقي حد وسط	اصول عقايد مبتني بر قرآن	احمد نراقي ^۹	۲۱
راه و طريقي كه در امور غير قطعي به آن ها تمسك مي كنيم، علم اصول فقه	منظور از فريضه فروع فقهی كه در قرآن ذكر نشده	علم به مضمون محكمي از محكمات قرآن كه نسخ نشده باشد	برهان الفضلاء به نقل از مجذوب تبريزي ^{۱۰}	۲۲
علم اصول فقه	مسائل و احكام فقهی	آيات قطعي الدلاله	ملاخليل قزوینی ^{۱۱}	۲۳
احكام شريعت	علم اخلاق	اصول عقايد	مصطفوي ^{۱۲}	۲۴

۱. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۱۲، ص ۱۵۸.
۲. الهدايا لشيعه أئمة الهدى، ج ۱، ص ۳۲۶
۳. الاصول الاربعه في ترديد الارهابيه، ص ۳۸.
۴. تفسير الصراط المستقيم، ج ۱، ص ۱۹۷.
۵. شرح اصول الكافي (صدرا)، ج ۲، ص ۳۷.
۶. التعليقه على أصول الكافي، ص ۶۷.
۷. الكشف الوافي في شرح أصول الكافي، ص ۱۱۸.
۸. الوافي، ج ۱، ص ۱۳۴.
۹. عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، ص ۵۵۱.
۱۰. الهدايا لشيعه أئمة الهدى، ج ۱، ص ۳۲۲.
۱۱. الشافي في شرح الكافي، ج ۱، ص ۲۹۲.
۱۲. أصول الكافي، ترجمه مصطفوي، ج ۱، ص ۳۸.

قایل	آیه محکمه	فریضه عادلّه	سنت قائمه
جزایری ^۱	اصول عقاید مبتنی بر قرآن	تهذیب اخلاق	شرایع احکام و حلال و حرام
امام خمینی ^۲	علوم عقلیه و عقاید حقه و معارف الهیه	علم اخلاق و تصفیة قلوب	علم ظاهر و علوم آداب قالبیه



نمودار نظریات مختلف در تفسیر روایت علوم سه گانه

۱. التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیة، ص ۲۱.
 ۲. شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، ص ۳۹۱.

همان طور که ملاحظه می‌کنید، تفسیر و تأویل‌های روایت بسیار فراوان است و هر عالمی به گونه‌ای به بیان منظور از آن پرداخته است. ممکن است مطرح شود که منظور از علم در روایت چیست؟ علم می‌تواند به چند معنا استعمال شود:

۱. شناخت (به انگلیسی: Cognition) به عمل یا فرایند به دست آوردن دانش و مفهوم از طریق تفکر، تجربه و حواس گفته می‌شود که از هنگام تولد شروع شده و باعث درک و ارتباط معانی جهان پیرامون می‌شود.

۲. دانش یا معرفت (به انگلیسی: Knowledge) آشنایی، آگاهی، یا درک فرد یا چیزی مانند حقایق، اطلاعات، شرح یا مهارت‌ها است که از طریق تجربه یا آموزش از طریق ادراک، کشف یا یادگیری به دست می‌آید.

۳. دانش علمی را مجموعه‌ای از آگاهی‌های قابل اتکا می‌داند که از لحاظ منطقی، قابل توضیح باشند. همچنین گاه به مجموعه گزاره‌ها و اطلاعاتی گفته می‌شود که دانشمندان در کاوش‌های علمی حول یک موضوع یا برای تأمین یک هدف گردآورده‌اند و بین آنان بر اساس زبان علوم مورد گفتگو قرار می‌گیرد.

مسئله منظور پیامبر ﷺ شناخت نبوده؛ چرا که یک فرایند ذهنی است و ارتباطی به موضوع روایت ندارد. اما این که منظور معرفت است یا دانش علمی، نیاز به بررسی دارد. در میان اندیشمندان، کسانی که علوم مذکور در روایت را به علومی مانند تفسیر، حدیث، کلام، فقه، اصول و اخلاق تأویل بردند، علم را به معنای دانش علمی گرفتند و کسانی که آیات نسخ نشده و روشن، علوم واجب، احادیث و سنت تأویل بردند، علم را به معنای معرفت گرفتند.

از عبارات خود روایت به نفع هر کدام می‌توان شواهدی را اقامه کرد:

یک. این که در روایت، آن فردی که در مسجد علامه خوانده می‌شد، عالم به علم انساب، تاریخ و شعر بود و این‌ها از علوم متداول آن زمان بود، این مطلب قرینه‌ای است بر این که آیه محکمه و توابعش نیز منظور دانش علمی است. در مقابل این که در مورد آن فرد تعبیر اعلم الناس آمده ممکن است استظهار شود، منظور اعلم العلماء یا اعلم المورخین یا عالمان به انساب نیست، بلکه منظور همین آگاهی‌هایی است که همه دارند و تلاش می‌کنند داشته باشند و این آقا که علامه خوانده شده، بیشتر از همه می‌داند. و روایت، بحثی درباره طبقه‌بندی علوم نکرده است.

به هر حال، همان معرفت‌ها و آگاهی‌های در اختیار مردم نیز در علمی به صورت

تخصصی بررسی می شود. به همین دلیل مشخص شدن منظور پیامبر ﷺ از علم که دانش علمی بوده یا معرفت در مسأله ما به کار نخواهد آمد. مسأله مقاله با توجه به این روایت، این است که آیا پیامبر اخلاق را علمی جدا از فقه دانسته و اگر دانسته، آیا ملکات را به آن اختصاص داده است یا نه؟

برای فهم بهتر روایت باید به نکات زیر دقت کرد:

۱. منظور از علم هرچه باشد، به تصریح خود روایت (ذَاكَ عِلْمٌ لَا يَصُرُّ مَنْ جَهْلُهُ وَلَا يَنْفَعُ مَنْ عِلْمُهُ) مقید به نافع بودن است.

۲. متن روایت دلالتی بر دینی بودن علوم مذکور ندارد، مگر به قرینه صدور روایت از پیامبر ﷺ و این که رسالت ایشان تبلیغ و تبیین دین است، به این معنا پی ببریم که البته قابل اثبات نیست. البته در روایتی شبیه این روایتی از پیامبر ﷺ آمده است:

«مَنْ أَدْمَنَ إِلَى الْمَسْجِدِ، أَصَابَ الْخِصَالِ السَّمَاوِيَّةَ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، أَوْ عِلْمٌ مُسْتَطَرَفٌ، أَوْ أَخٌ مُسْتَفَادٌ، أَوْ كَلِمَةٌ تَدُلُّهُ عَلَى هُدًى أَوْ تَرُدُّهُ عَنْ رَدًى، وَ تَرْكُهُ الذَّنْبَ خَشِيَّةٌ أَوْ حَيَاءٌ»^۱

کسی دائماً به مسجد رود هشت خصلت می یابد: آیه محکم یا فریضه مستعمل یا سنت قائم یا علم مستطرف یا برادر مفید یا سخنی که او را هدایت کند و پستی دور سازد یا ترک گناه.

و در روایتی دیگر از امام علی علیه السلام آمده است:

«الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، وَ سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ، وَ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، وَ مَلَائِكُهُنَّ أَمْرُنَا»^۲

از دو قرینه، این که در روایت اول این علوم در مسجد یافت می شود و در روایت دوم ملاک این علوم امرائمه علیهم السلام دانسته شده است، ممکن است به علم دینی بودن آن ها حکم کنیم؛ اما متن خود روایت عاری از هرگونه اشعار به دینی بودن این علوم است.

۳. تفکیک علوم به صورتی که امروزه در میان مجامع علمی شیوع دارد، در زمان صدور روایت مطرح نبوده است. علمی مانند فقه و کلام از اواخر قرن اول با تشخیص و تمایز مکاتب کلامی و فقهی شروع به شکل گیری کرد و اخلاق نیز با التقاط فرهنگ یونانی و خراسانی در نیمه اول قرن دوم مطرح شد.

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۴۸.

۲. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۵۳۵.

۴. کلمات موجود در عناوین این سه علم در روایت، یعنی آیه محکم، فریضه عادل و سنت قائم نیز روشن و عاری از ابهام است.

آیه محکم به خصوص با توجه به آیه هفتم سوره آل عمران^۱ و برداشت بسیاری از مفسران این روایت، منظور آیاتی است که نسخ نشده، ابهام دلالی و نیاز به تأویل و تفسیر خاصی برای فهم ندارد.

فریضه عادل نیز منظور امور ثابت و معین در حوزه عمل آدمی بوده که اولاً گاه به نحو تریخین ثابت شده است و گاه به نحو الزام ثابت شده،^۲ اما تعیین کننده حدود رفتاری انسان است و ثانیاً ظلم و جوری در آن نیست. در بسیاری از موارد نیز قرآن از این واژه در همین معنا استفاده کرده است.^۳ معنای دقیق آن را می‌توان قانون عادلانه دانست. تفسیر عدل به حد وسط افراط و تفریط، آن گونه که در برخی تفاسیر روایت آمد، چیزی است که با ورود اخلاق یونانی به جهان اسلام مطرح شد و پیش از آن عدالت به حد وسط تفسیر نمی‌شد.

سنت قائم نیز منظور سیره و طریقه زندگی است که مردم زندگی خود را بر اساس آن جریان داده، تنظیم می‌کنند.^۴ واژه قائم در توصیف سنت، نیز به معنای پابرجا، باقی و مورد اعتنا است. البته در میان مسلمانان بعدها سنت به سیره زندگی و کلمات پیامبر ﷺ اطلاق شد.

۵. در میان شارحان این روایت دو دسته کلی وجود دارد؛ کسانی که روایت را توضیح دادند و کسانی که روایت را تفسیر و تأویل کردند. در جدول هرچه به سمت انتها می‌رویم، تفسیر و تأویل بر توضیح و تشریح غلبه می‌کند. ورود در تفسیر و تأویل کار این مقاله و نویسنده آن نیست، اما در ادامه با توجه به نکات مذکور معنای روایت را توضیح خواهم داد.

مقصود روایت، آن چنان که قابل استناد به روایت باشد و از ظاهر آن برمی‌آید این است: آیه محکمة: منظور از آیه محکم، همان آیات محکم قرآنی است که غیر متشابه، بی‌نیاز از تأویل و نسخ نشده است. فایده آن نیز این است که می‌توان به وسیله آن، آیات متشابه و نسخ شده را شناخت و تبیین کرد. اما یادگیری صرف آیات متشابه باعث بحث‌های بی‌فایده و بی‌ثمر خواهد شد. در آیه محکمه قید نشده در حوزه عقاید باشد. ممکن است آیه محکمی در حوزه رفتار باشد. به همین خاطر، انحصار آن در عقاید و علم کلام بدون دلیل است. حال اگر بخواهیم آیه محکم را فرادینی تعریف کنیم و منظور از آن را نشانه‌های محکم

۱. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (سوره آل عمران، آیه ۷).

۲. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۳۰.

۳. مجمع البحرين، ج ۵، ص ۴۲۲.

۴. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۶۰.

بدانیم، باز قابل فهم است؛ چرا که بهترین است که ابتدا نشانه‌ها و افکار و افعال قطعی را بشناسیم و یا به تعبیر دیگر، ام القضا یا چه عقل نظری و چه عملی را بشناسیم و بعد دیگر نشانه‌های فکری و عملی را با آن بسنجیم.

فریضة عادلة: منظور حدود ثابت شده در حوزه رفتار آدمی است که در آن‌ها ظلم و جور نباشد. در واژه فریضة الزام به معنای واجب نخواهیده، اما براین امر دلالت دارد که باید زندگی را بر آن اساس تنظیم کرد. فرائض تعیین کننده حدود قانونی زندگی است، اعم از حدود ترخیصی و حدود الزامی.^۱ لذا بر هر کسی لازم است آن‌ها را فراگرفته افکار و رفتار خود را بر اساس آن‌ها تنظیم کند. نفع آن کاملاً مشخص است به زندگی نظم و سعادت دنیوی و اخروی را تضمین می‌کند. اما این که ظلم و جور در آن نباشد، اگر حدود و مرزها توسط خدا مشخص شده باشد، که قید عادلانه توضیحی خواهد بود، اما اگر فریضة عادله را فرادینی تعریف کنیم، یعنی حدودی که در هر جامعه و فرهنگی مطرح است، این سؤال مطرح می‌شود کدام حدود را باید شناخت و به آن تن داد و عمل کرد؟ پاسخ، حدودی است که عادلانه وضع شده باشد و در این صورت قید عادلانه احترازی خواهد بود.

سنة قائمة: منظور طریقه و جریان زندگی است که پابرجا و ثابت شده است. طریقه و جریان گاه سنت الله است که منظور قوانین حاکم بر عالم که خداوند به لحاظ تکوینی در جهان به ودیعه گذاشته و فرد باید خود را با این جریان ثابت شده و پابرجا تنظیم کند؛ مثلاً خداوند هیچ تغییری در قومی رقم نمی‌زند، مگر به واسطه تغییر خود آن‌ها.^۲ طریقه و جریان، گاه شیوه زندگی اولیای الهی مانند پیامبر ﷺ است. شناخت سنت الهی و سنت اولیای او نیز به سعادت و زیست بهتر فرد کمک می‌کند. البته در نگاه فرادینی به این فقره می‌توان سنت قائمه را آداب و جریان زندگی هر فرهنگ دانست؛ برای زندگی بهتر هم باید به فرائض هر فرهنگی احترام گذاشت و هم طریقه زندگی آن‌ها. به همین خاطر شناخت هر دو مفید زندگی را بهتر خواهد کرد.

آن چه مسلم است، در مدلول ظاهری این روایت به هیچ وجه علمی چون کلام، فقه و اخلاق با تعاریف معمول آن‌ها نخواهیده است. آن چه علمای عظام خصوصاً در پایین جدول فرمودند، به نوعی تأویل یا استحسان از روایت است و قابل استناد به روایت نیست.

۱. مفردات الفاظ القرآن، ج ۱، ص ۶۳۰.

۲. سوره رعد، آیه ۱۱.

برخی اختلافات آن‌ها نیز کاشف همین تأویل یا استحسان است؛ مثلاً برخی چون امام خمینی، مرحوم مصطفوی و جزایری فریضه عادل را اخلاق و سنت قائمه را فقه دانسته‌اند و برخی دیگر همچون ملاصدرا، میرداماد و بروجردی به عکس تأویل کرده‌اند. در نتیجه، این روایت دلالتی بر علوم سه‌گانه ندارد که در نتیجه بخواهیم بحث از خلیات و ملکات را به عهده اخلاق بگذاریم و فقه را از آن تهی نگه داریم.

دلیل چهارم

دلیل چهارمی که برخی بزرگان به آن تصریح کرده‌اند، هر چند انسان‌شناسانه و عقلی است، اما به این دلیل که دست به تفسیر و تأویل روایات متضمن حرمت ملکات زده است، در این جا به عنوان آخرین دلیل می‌آوریم. دلیل، عبارت است از این که صفاتی چون عجب صفاتی غیراختیاری است که عارض بر طبیعت انسان است و احیاناً مربوط به خلقت و وراثتی هستند؛ به همین امکان تعلق حکم شرعی به آن وجود ندارد، هر چند ظاهر برخی روایات تعلق حکم باشد و چیزی که نتواند متعلق حکم شرعی قرار گیرد از تحت علم فقه خارج است و باید در علم دیگری مانند اخلاق مطرح شود. او می‌نویسد:

و به هر حال در بحث ردایل اخلاقی وجود دارد که از عبارات قوم تعلق حرمت به آن ظاهر می‌شود و شیخ حر عاملی در عناوین ابواب کتاب وسائل آن‌ها را از محرمات شماره کرده است، بلکه از ظواهر نصوص نیز حرمت ظاهر می‌گردد؛ ردایلی همچون کبر، حسد، ناامیدی از خداوند، ایمنی از مکرالهی، بدبینی به خداوند، حرص، طمع، بغض مؤمن، بخل، قساوت قلب، تعصب، حمیت، نیت بد و غیر این‌ها از ردایل اخلاقی. با این که شماردن بیشتر این‌ها مطلقاً از حرام‌های شرعی ممکن نیست، بلکه حرام عقلی نیز نیست و احدی از اصحاب نیز به حرمت فتوا نداده‌اند. دلیل این مطلب این است که اکثر این صفات یا ملکات ذاتی و غیراختیاری است که عارض بر طبیعت و نفس انسان می‌شود و دست خلقت و وراثت این‌ها را در طبیعت انسان به ودیعه گذاشته است.^۱

او در ادامه بیان می‌کند:

اگر قایل به حرمت شویم، به ناچار باید ابقا و تلاش نکردن در رفع آن را حرام بدانیم و

۱. مصطلحات الفقه، ص ۳۹۰.

پذیرش این مطلب هم سخت است؛ چرا که متعلق حرمت مشخص نیست. آیا هر لحظه یا ساعتی یا روز که فرد این صفت را دارد، حرام است؟ پس چاره‌ای نیست جز این که قایل به تعلق حرمت به افعالی که از این صفت بر می‌خیزند شویم؛ مثل گفتن، رفتار، نوشتن و مانند این‌ها.^۱

مرحوم مشکینی دو دلیل را برای عدم توجه و التفات فقهاء به صفات و منش‌های درونی ذکر کرده است: اول، غیراختیاری بودن آن‌ها، و دوم، مشخص نبودن متعلق حکم شرعی است. آیا هر لحظه که فرد این صفت را دارد، مرتکب حرام شده است یا هر روز و یا یک حرمت دارد؟

شاید مهم‌ترین دلیل انسان‌شناسانه که فقها برای خروج مباحث باطنی از فقه آورده‌اند، خروج این امور از اختیار بشر باشد؛ اولاً، این دلیل در صورت اثبات، صفات و ملکات درونی را از حوزه اخلاق هم بیرون می‌کند و ثانیاً، این دلیل به راحتی قابل پاسخ‌گویی است. خود فقها به قاعده «الممتنع/ الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»^۲ بسیار تمسک کرده‌اند و بسیاری افعال ظاهری را که اینک غیراختیاری شده‌اند، ولی مقدمات آن اختیاری بوده، مشمول احکام فقهی دانسته‌اند؛ مانند کسی که تا آستانه زنا پیش می‌رود، ممکن است لحظه آخر که تمام اسباب فراهم است، گفته شود دیگر اختیاری از خود ندارد؛ ولی اگر حتی این درست باشد، منافاتی با اختیار ندارد. کسی که به اختیار خود را به اضطرار خوردن گوشت حرام می‌اندازد، منافاتی با اختیار ندارد.

نکته مهم در حل این امور، آن است که تکلیف می‌رود روی مقدمات یا آثار اختیاری این امور. مرحوم آیه الله مشکینی نیز به این نکته اشاره می‌کنند:

چاره‌ای از اعتقاد به تعلق حکم به آن چه محصول آن‌ها در خارج است مانند گفتار، رفتار و نوشتار.^۳

در ذیل دلیل دوم نیز با تشریح حسد در جایی که صفت جوانحی فعلی است و یا به جوارح سرایت کرده است را اختیاری دانسته و مشمول حکم دانستیم. اما پاسخ دلیل دوم ایشان که عبارت بود از این که متعلق حکم شرعی در این موارد معلوم

۱. همان.

۲. برای اطلاع بیشتر، رک: موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت، ج ۱۷، ص ۷۵.

۳. مصطلحات الفقه، ص ۳۹۰.

نیست؛ چرا که مشخص نیست لحظه‌ای باید محاسبه کرد یا روزانه یا یکپارچه یعنی هر صفت یک حرام؟

اولین نکته در پاسخ، همان است که مرحوم مشکینی در همین کتاب خود ذیل بحث حسد بیان کرده است. او ذیل عنوان حسد به بحث نگاهی دیگری افکنده است. بعد از بیان برخی موارد که در ذیل دلیل دوم ذکر شد، این عبارت را آورده و بحث را در فقه غیرمنقح می‌داند:

نظيره ما يترائی من تعلق التحريم أو الوجوب بصفات النفس في موارد كثيرة: كقوله العامل بالظلم والمعين له والراضى به شركاء ثلاثتهم، فإن ظاهره الشركة في الإثم والعقاب، وما ورد في ذم قسوة القلب من قوله ﷺ والقاسى القلب منى بعيد والبعد من آثار العصيان، وقوله ﷺ رأس كل خطيئة حب الدنيا، وقوله ملعون من ترأس ملعون من حدّث بها نفسه، ووجوب الصبر على الطاعة وترك المعصية، ووجوب حسن الظن بالله، وحرمة سوء الظن، ووجوب الخوف من الله تعالى، ووجوب اليقين بالله في الرزق والعمر وغير ذلك من الموارد، والمسألة غير متقحة في الفقه.^۱

متأسفانه در مباحث فقهی این بحث‌ها به خوبی تنقیح نشده است. همه این موارد نیاز به بحث تام فقهی دارد تا مشخص شود آیا این‌ها دلایل خوبی برای خروج یک موضوع از مباحث فقهی هست یا نه؟

اشکال دومی که ایشان می‌فرماید، فقط درباره صفات نیست، بلکه درباره وقوف در ملک غصبی نیز وارد است. فرض کنید کسی چهارروز در ملک غصبی مانده است، آیا متعلق حکم وقوف در ملک غصبی است که فقط یک حرام حساب شود یا هر لحظه وقوف در زمین غصبی است که هزاران هزار حرام برای فرد ثبت شود؟ هرچه در آن جا گفته شد در این جا نیز باید بیان شود. اساساً هر فعلی در یک آن واحد واقع نمی‌شود، بلکه در لحظات مستمری صورت می‌گیرد؛ مثلاً کسی که یک داستان دروغی را در نیم ساعت تعریف می‌کند، یک حرام مرتکب شده یا به ازای هر لحظه یک حرام انجام داده است؟ در این جا در پی پاسخ به این پرسش‌ها نیستیم، اما قایلیم هرچه در موارد مشابه حکم شده در این جا نیز باید انجام گیرد؛ چرا که این اشکال دامن خیلی از مباحث فقهی را که امروزه پذیرفته شده است، می‌گیرد و اختصاصی به صفات و خصوصیات درونی انسان ندارد. بله فقط ملکات استمرار بیشتری نسبت به موارد مشابه مذکور در فقه دارند، اما این در اصل بحث تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

۱. همان، ص ۲۲۶.

نتیجه

در بحث، چهار دلیل مطرح شده یا احتمالی برای عدم پرداختن به موضوعات درونی، به خصوص ملکات در فقه، ارائه و نقد شد. سه دلیل اول، نقلی و دلیل چهارم مربوط به مناسبات حکم و موضوع و عقلی است. تفاوت دو دلیل اول و دو دلیل بعدی در این است که طبق دو دلیل اول ملکات موضوعات فقهی به شمار می‌روند، ولی به واسطه دلیل از تحت مباحث فقهی خارج می‌شود. اما طبق دلیل سوم، گویی شارع خروج ملکات را مفروض گرفته است و طبق دلیل چهارم، چون اختیاری نیستند و یا امکان تعلق حکم ندارند، در ابتدا نیز موضوع احکام فقهی به شمار نمی‌روند.

دو دلیل اول، هر چند به لحاظ سندی در وضعیت خوبی قرار داشتند، اما توان دلالتی لازم را برای خروج ملکات از دایره احکام فقهی نداشتند. همچنین هر دو با دیگر ادله تعارض هم داشتند. دلیل اول به واسطه برخی ادله تخصیص می‌خورد و دلیل دوم توان تعمیم به دیگر موضوعات را نداشت.

دلیل دوم، ساحات مختلف حسد و ملکات مشابه مطرح شد و بیان شد حسد اگر در مرحله صفت جوانحی انفعالی نفس باشد، فرد مسئولیت اخلاقی نسبت به آن ندارد، ولی اگر به صفت جوانحی فعلی که همراه با رضایت فرد است تبدیل شود و یا رفتار جوانحی برخاسته از آن انجام گیرد، حکم فقهی داشته و فرد نسبت به آن مسئول خواهد بود.

دلیل سوم، مرزبندی علمی چون اخلاق و فقه را مستند به روایتی از پیامبر ﷺ می‌دانست و از این رو، ملکات را از فقه خارج می‌کرد و بیان شد روایت دلالتی بر این امر ندارد.

دلیل چهارم، صفات درونی را غیر اختیاری می‌دانست. مهم‌ترین اشکال این بود که با این منطق صفات و ملکات از تحت احکام اخلاقی نیز خارج می‌شوند و این اختصاصی به خروج از مباحث فقهی ندارد.

کتابنامه

قرآن کریم.

الاصول الاربعه فی تردید الارهاویه، حکیم معراج الدین، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶ش.

أصول الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: کمره‌ای، قم: اسوه، سوم، ۱۳۷۵ش.

- أصول الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ترجمه: مصطفوي، تهران: كتاب فروشى علميه اسلاميه، اول، ۱۳۶۹ش.
- الامالي، محمد بن الحسن طوسي، قم: كتابچي، اول، ۱۴۱۴ق.
- بنادر البحار، محمد باقر بن محمد تقى مجلسى، مترجم: فيض الاسلام اصفهاني، تهران: انتشارات فقيه، بي تا.
- بيان المعاني، عبدالقادر آل غازي، دمشق: مطبعة الترقى، اول، ۱۳۸۲ق.
- التحفة السننية فى شرح النخبة المحسنية، عبد الله بن نور الدين جزايرى، تهران: بي تا، بي تا.
- التعليقة على أصول الكافي، محمد باقر بن محمد ميرداماد، قم: الخيام، اول، ۱۴۰۳ق.
- تفسير الصراط المستقيم، حسين بن رضا بروجردى، قم: انصاريان، اول، ۱۴۱۶ق.
- تهذيب الاحكام، محمد بن الحسن طوسي، تحقيق: خراسان، تهران: دار الكتب الاسلاميه، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- جامع السعادات، مهدي بن ابى ذر نراقى، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بي تا.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد قرطبي، تهران: ناصر خسرو، اول، ۱۳۶۴ش.
- الخصال، ابن بابويه صدوق، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، اول، ۱۳۶۲ش.
- دعائم الاسلام، ابن حيون نعمان بن محمد مغربى، قم: مؤسسه آل البيت، دوم، ۱۳۸۵ق.
- روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقى بن مقصود على مجلسى، قم: مؤسسه فرهنگى اسلامى كوشانبور، دوم، ۱۴۰۶ق.
- الشافى فى شرح الكافي، ملا خليل بن غازى قزوینى، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۸۷ش.
- شرح أصول الكافي، محمد بن ابراهيم ملاصدرا، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگى، اول، ۱۳۸۳ش.
- شرح الكافي - الأصول و الروضة، محمد صالح بن احمد مازندرانی، تهران: المكتبة الإسلامية، اول، ۱۳۸۲ق.
- شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، امام خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰ش.
- عوائد الأيام فى بیان قواعد الأحكام، مولی احمد بن محمد مهدي نراقى، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامى حوزه علميه قم، اول، ۱۴۱۷ق.
- عیون اخبار الرضا عليه السلام، محمد بن على ابن بابويه، تهران: نشر جهان، اول، ۱۳۷۸ق.

- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، قم: دار الحديث، اول، ١٤٢٩ق.
- الكشف الوافي في شرح أصول الكافي، شريف شيرازي، قم: دار الحديث، اول، ١٣٨٨ش.
- مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الاساسية، على اكبر سيفي مازندراني، قم: جامعه مدرسين حوزة علميه، ١٤٢٥ق.
- مجمع البحرين، فخرالدين بن محمد طريحي، تهران: مرتضوى، سوم، ١٣٧٥ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقي، تهران: دار الكتب الإسلامية، دوم، ١٣٧١ق.
- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقى مجلسي، تهران: دار الكتب الإسلامية، دوم، ١٤٠٤ق.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- مصطلحات الفقه، على مشكيني اردبيلي، قم: دار الحديث، اول، ١٣٩٢ش.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، اول، ١٤٠٤ق.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسين بن محمد راغب اصفهاني، بيروت: دارالقلم، اول، ١٤١٢ق.
- مقتنيات الدرر، على حائري طهراني، تهران: دار الكتب الإسلامية، اول، ١٣٣٨ش.
- النهاية في غريب الحديث و الأثر، ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي و محمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩ق.
- نهج البلاغة، محمد بن حسين سيد الرضى، تحقيق: صبحى صالح، قم: هجرت، اول، ١٤١٤ق.
- الوافي، محمد محسن بن شاه مرتضى فيض كاشاني، اصفهان: كتابخانه امام أميرالمؤمنين على السلام، اول، ١٤٠٦ق.
- الهدايا لشعبة أئمة الهدى، محمد مجذوب تبريزي، قم: دار الحديث، اول، ١٣٨٧ش.